Achille Mbembé

À propos des écritures africaines de soi

L'interrogation philosophique sur les conditions d'accès du sujet africain à la plénitude de soi s'est historiquement faite sur le mode liturgique de la victimisation. Deux courants idéologiques principaux ont, sur ces bases, prétendu fonder une politique de l'africanité : le courant marxiste et nationaliste et le courant dit « nativiste ». Contre leur penchant à la « clôture identitaire », cet article souligne que les représentations africaines de soi se forgent à l'interface de l'autochtonie et du cosmopolitisme. La réflexion épistémologique, dès lors, ouvre sur le débat politique.

« … la seule subjectivité, c'est le temps [1]*. »*

Au cours des deux derniers siècles, des courants de pensée dont l'objectif était de conférer de l'autorité à un certain nombre d'éléments symboliques intégrés à l'imaginaire collectif africain auront vu le jour. Certains ont fait école ; d'autres sont demeurés à l'état d'esquisse [2]. Très peu auront brillé par leur richesse et par leur créativité, encore moins par leur puissance.

En effet, des facteurs de divers ordres ont empêché l'éclosion de pensées qui, à partir de l'avenir, auraient éclairé le sens du passé et du présent africains d'une manière qui fasse, pour ainsi dire, *esprit.* L'effort consistant à élucider les conditions dans lesquelles le sujet africain pourrait accéder à la plénitude de soi, se rendre compte de soi et n'avoir de compte à rendre qu'à soi a, très vite, buté sur deux formes d'historicismes qui auront conduit tout droit à un cul-de-sac. D'abord l'économicisme et son pesant d'instrumentalisme et d'opportunisme politique. Ensuite le poids des métaphysiques de la différence. Toutes deux, ces formes d'historicismes ont fait le lit d'une irrémédiable confusion entre l'imagination et la raison, le mythe et l'utopie, l'ordre de l'explication, l'ordre du fantasme et l'ordre du désir.

C'est ainsi qu'à force d'être psalmodié, un ensemble de dogmes pieux et de songes creux a fini par s'imposer au sens commun, au point de passer désormais pour *le* discours africain en général. Ce discours a pour objet central l'identité dans sa double dimension politique et culturelle. Pour l'essentiel, l'interrogation africaine moderne sur les faits d'identité relève de la construction liturgique et de l'incantation plutôt que de la critique historique. Construction liturgique dans la mesure où le discours supposé en rendre compte se réduit à trois propositions constamment répétées, au point d'être devenues inaudibles. Tâche de Sisyphe s'il en était, la première proposition consiste à contredire et à réfuter, bon an mal an, les définitions occidentales de l'Afrique et des Africains en en faisant valoir la fausseté et la mauvaise foi présupposées [3]. La deuxième a pour objet de dénoncer ce que l'Occident a fait (et continue de faire) subir à l'Afrique au nom de ces définitions [4]. La troisième consiste à administrer de prétendues preuves dont la fonction est de disqualifier les fictions africaines de l'Occident, de réfuter sa prétention à monopoliser l'expression de l'humain en général, et d'ouvrir un espace où l'Africain pourrait enfin se raconter à lui-même ses propres fables (autodéfinition), dans une voix inimitable parce qu'authentiquement sienne. Interminable incantation dans la mesure où une histoire millénaire et d'une extraordinaire complexité s'est trouvée, d'un coup de baguette magique, ramenée à trois gestes tragiques, expériences fantomatiques et objets phobiques par excellence : l'esclavage, la colonisation et l'apartheid – auxquels l'on s'efforce d'ajouter, aujourd'hui, la mondialisation.

Ces trois spectres (l'esclavage, la colonisation et l'apartheid) et leurs masques (la race, la géographie et la tradition) n'ont pas cessé de hanter la *doxa* africaine. Ils constituent la sorte de prison dans laquelle, aujourd'hui encore, celle-ci se débat. Une certaine intelligence s'est efforcée de leur assigner des significations canoniques. Trois, en particulier, méritent d'être évoquées. D'abord, celle de la *séparation d'avec soi.* Cette séparation aurait entraîné une

1. G. Deleuze, *Cinéma 2. L'image-temps,* Paris, Minuit, 1985, p. 110.
2. Voir. E. Chukwudi Eze (ed.), *Postcolonial African Philosophy. A Critical Reader,* Londres, Blackwell, 1997.
3. Voir, par exemple, P. T. Zeleza, *A Modern Economic History of Africa,* vol. 1, *The Nineteenth Century,* Dakar, Codesria, 1993. Ou encore, du même auteur, *Manufacturing African Studies and Crises,* Dakar, Codesria, 1997.
4. Lire Mongo Beti, *La France contre l'Afrique,* Paris, La Découverte, 1992.

perte de familiarité d'avec soi au point où le sujet, rendu étranger à lui-même, aurait été relégué dans une forme d'identité aliénée et sans vie : le spectacle de l'écartèlement [5]. Ensuite, l'idée de la *désappropriation* [6]. Ce processus renverrait à deux choses : d'un côté, à des procédures d'ordre juridico-économique ayant entraîné expropriation et dépossession matérielle ; et, de l'autre, à une expérience singulière d'assujettissement caractérisée par la falsification de soi par autrui, puis l'état d'extériorité maximale *(estrangement)* et l'appauvrissement ontologique qui en découleraient [7]. Ces deux gestes (l'expropriation matérielle et la violence de la falsification) constitueraient les éléments forts de la singularité africaine et du drame qui en serait le corollaire. Enfin, l'idée de l'*avilissement* : la condition servile n'aurait pas seulement plongé le sujet africain dans l'humiliation, l'abaissement et une souffrance sans nom. Ce dernier aurait, quant au fond, subi une expérience de mort sociale caractérisée par le déni de dignité, la dispersion et la tourmente de l'exil [8]. Dans les trois cas, les événements fondateurs que seraient l'esclavage, la colonisation et l'apartheid sont supposés servir de centre unifiant au désir des Africains de se-savoir-soi-même (le moment de la souveraineté) et de se-tenir-de-soi-même dans le monde (le mouvement d'autonomie).

À l'instar de la réflexion juive sur le phénomène du malheur, de la contingence et de la finitude, ces trois significations auraient pu servir de point de départ à une interprétation philosophique – et, surtout, critique – de l'apparente chute vers le néant dont l'Afrique a fait l'expérience au long de son histoire. Encore aurait-il fallu que la théologie, la littérature, le cinéma, la musique, la philosophie politique et la psychanalyse s'en mêlent. Tel n'a pas été le cas [9]. En effet, la production des significations dominantes de ces événements a été colonisée par deux courants idéologiques, instrumentalistes et réducteurs, qui prétendent parler « au nom de » toute l'Afrique. Le premier courant – qui par ailleurs se présente volontiers comme radical et progressiste – s'est appuyé sur des catégories d'inspiration marxiste et nationaliste pour développer un imaginaire de la culture et du politique dans lequel la manipulation de la rhétorique de l'autonomie, de la résistance et de l'émancipation sert de critère unique de légitimation du discours africain authentique [10]. Le deuxième courant s'est développé à partir d'une exaltation de la différence et de la condition native. Il prône l'idée d'une identité culturelle africaine singulière dont le fondement serait l'appartenance à la race noire.

Dans les lignes qui suivent, nous examinerons successivement ces deux courants et en soulignerons les faiblesses. Tout au long de cette réflexion, nous proposerons des voies de sortie du cul-de-sac dans lequel ils ont plongé la réflexion concernant l'expérience africaine de soi et du monde. Nous indiquerons, entre autres, comment les identités africaines actuelles se forgent à l'interface du cosmopolitisme et des valeurs d'autochtonie.

5. Qu'elle le présente sous le vocable de l'aliénation ou du déracinement, la critique francophone a sans doute le mieux conceptualisé ce procès de « sortie de soi ». Voir, en particulier, A. Césaire, *Discours sur le colonialisme,* Paris, Présence africaine, 1950 ; F. Fanon, *Peau noire, masques blancs,* Paris, Le Seuil, 1952 ; C. Hamidou Kane, *L'Aventure ambiguë,* Paris, Julliard, 1961 ; F. Eboussi Boulaga, *La Crise du Muntu*, Paris, Présence africaine, 1977, et *Christianisme sans fétiche. Révélation et domination,* Paris, Présence africaine, 1981.

6. Cela s'applique en particulier aux travaux anglophones d'économie politique marxiste. Il arrive que les mêmes s'appuient sur les thèses nationalistes et dépendantistes. À titre d'exemple, lire W. Rodney, *How Europe Underdeveloped Africa,* Washington, DC, Howard University Press, 1981 ; ou encore les travaux d'auteurs comme S. Amin, *Le Développement inégal. Essai sur les formations sociales du capitalisme périphérique*, Paris, Minuit, 1973.

7. S'agissant de la falsification et de la nécessité de « rétablir la vérité historique », lire par exemple les travaux des historiens nationalistes : J. Ki-Zerbo, *Histoire de l'Afrique d'hier à demain*, Paris, Hatier, 1972 ; C. A. Diop, *Antériorité des civilisations nègres,* Paris, Présence africaine, 1967.

8. Sur la problématique de l'esclavage en tant que « mort sociale », voir O. Patterson, *Slavery and Social Death : A Comparative Study,* Cambridge, Harvard University Press, 1982. Sur la « dispersion » vue de l'autre côté de l'Atlantique, lire P. Gilroy, *The Black Atlantic : Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1993.

9. Des projets ont, certes, vu le jour ici et là. Voir, par exemple, le numéro spécial « Routes et traces des esclaves », *Diogène*, n° 179, 1997. Il demeure qu'en Afrique l'esclavage est à peine évoqué par la théologie. En revanche, l'apartheid fait l'objet d'une lecture biblique soutenue. Voir, entre autres, A. Boesak, *Black and Reformed : Apartheid, Liberation and the Calvinist Tradition,* New York, Orbis, 1984 ; D. Tutu, *Hope and Suffering,* Grand Rapids, W. B. Eerdmans, 1984. La colonisation également : lire, par exemple, O. Bimwenyi, *Discours théologique négro-africain. Problèmes de fondements,* Paris, Présence africaine, 1981 ; J.-M. Éla, *Le Cri de l'homme africain*, Paris, L'Harmattan, 1980. S'agissant des aspects psychiatriques, se reporter aux travaux de F. Fanon, *Les Damnés de la terre* et *Pour la révolution africaine,* Paris, Maspero, 1961 et 1969 ; ainsi qu'à la critique de F. Vergès, *Monsters and Revolutionaries : Colonial Family Romance and Métissage*, Durham, Duke University Press, 1999.

10. Ce courant a pris du relief au cours du dernier quart de siècle au sein d'un grand nombre de productions idéologiques émanant d'institutions nationales telles que l'université de Dar-es-Salam (Tanzanie) dans les années 70, ou encore d'institutions continentales telles que le Conseil pour le développement de la recherche en sciences sociales en Afrique (Codesria) et le Forum du Tiers-Monde à Dakar (Senégal) ; ou d'organisations sous-régionales à l'exemple du Southern Africa Political Economy Series (Sapes) à Harare (Zimbabwe).

POLITIQUE DE L'AFRICANITÉ ET POLITIQUE DE L'UNIVERSEL

Le premier courant (marxiste et nationaliste) est traversé, de part en part, par la tension entre le volontarisme et la victimisation. Il présente quatre caractéristiques majeures. D'abord, une conception instrumentale de la connaissance et du savoir dans le sens où aucune autonomie n'est reconnue ni à l'une, ni à l'autre. Ils n'ont d'utilité que dans la démarche qui les place au service de la lutte partisane. Cette lutte est, elle-même, investie d'une signification morale puisqu'elle est supposée opposer des forces révolutionnaires aux forces du conservatisme. La deuxième caractéristique est une vision métaphysique de l'histoire au nom de laquelle on récuse, d'emblée, l'idée de l'imprévisibilité du futur. Les causalités sont attribuées à des entités fictives, tout à fait invisibles, mais dont on croit qu'elles déterminent toujours, en dernière instance, la vie, le travail et le langage du sujet. Selon ce point de vue, l'histoire de l'Afrique se ramène à une succession de phénomènes d'assujettissement reliés les uns aux autres, dans une continuité sans faille. La difficulté du sujet africain à s'autoreprésenter comme le sujet d'un vouloir libre et affranchi de tout serait le résultat de cette longue histoire de subjugation. D'où une attitude naïve et peu critique à l'égard des luttes dites de libération nationale et des mouvements sociaux, l'exaltation de la violence comme voie privilégiée vers l'autodétermination, la fétichisation du pouvoir d'État, la disqualification du modèle de la démocratie libérale et le rêve populiste d'une société de masse [11].

Le troisième trait est la volonté de destruction de la tradition et la croyance selon laquelle l'identité véritable est celle qui est conférée par la division du travail génératrice des classes sociales, le prolétariat (ou d'autres couches subalternes) jouant le rôle de la classe universelle par excellence [12]. Enfin, un rapport essentiellement *polémique* au monde. Mais ce qui pourrait apparaître comme l'apothéose du volontarisme va, paradoxalement, de pair avec le culte de la victimisation. Selon ce courant, en effet, l'expérience africaine du monde serait déterminée, *a priori*, par un ensemble de forces dont la fonction serait d'empêcher qu'éclose la singularité de l'être africain, cette part du soi historique africain irréductible à tout autre. Du coup, l'Afrique ne serait pas responsable des catastrophes qui lui arrivent. Le destin du continent dans le présent ne procéderait pas de choix libres et autonomes, mais de l'héritage d'une histoire imposée, marquée au fer par le viol, le crime et toutes sortes de conditionalités [13].

L'affirmation de soi, l'autonomie et l'émancipation africaine au nom de laquelle on prétend s'exprimer est une question réelle – encore qu'elle ne soit pas neuve. Déjà, au sortir de la Traite atlantique, elle avait pris un relief symbolique particulier, notamment lorsqu'une partie de l'intelligence africaine voulut penser le devenir du continent dans les catégories de la philosophie politique occidentale. Dans les cadres mentaux de l'époque, les termes de la question étaient clairs : les Africains pouvaient-ils s'autogouverner ? En réalité, le doute sur l'aptitude à s'autogouverner renvoyait à un autre, plus fondamental et qui, lui, s'inscrivait dans la façon dont les Temps modernes avaient résolu le problème – complexe – de l'altérité en général et du statut du *signe africain* au sein de cette économie de l'altérité en particulier.

Afin de bien saisir les implications politiques de ces débats, peut-être faut-il indiquer que, dans la démarche de l'*Aufklärung*, l'humanité se définit par la possession d'une identité générique, d'essence universelle, et à partir de laquelle découle un ensemble de droits et de valeurs partageables par tous. Une nature commune unit tous les êtres humains. Elle est identique chez chacun d'eux en ce sens qu'en son centre se trouve la raison. C'est de l'exercice de cette faculté que procèdent non seulement la liberté et l'autonomie, mais également la capacité de conduire la vie individuelle selon des principes moraux et une idée du bien. Hors de ce cercle, il n'existe point d'espace pour une *politique de l'universel*. Tel étant le cas, la question, alors, est de savoir si les Africains se situent à l'intérieur ou hors du cercle, c'est-à-dire s'ils sont des êtres humains *comme tous les autres*. Autrement dit, retrouve-t-on, chez eux aussi, toujours la même humanité, simplement dissimulée sous des désignations et des figures différentes ? Peut-on déceler dans leur corps, dans leur langage, dans leur travail et dans leur vie le produit d'une activité humaine, la manifestation d'une subjectivité, bref, la présence d'une

11. Voir les considérations sur les mouvements sociaux *in* M. Mamdani et E. Wamba-dia-Wamba (eds), *African Studies in Social Movements and Democracy*, Dakar, Codesria, 1995 ; ou encore M. Mamdani (ed.), *Ugandan Studies in Labour*, Dakar, Codesria, 1997. Lire également C. Aké, *The Feasibility of Democracy in Africa*, Dakar, Codesria, 2000.
12. Un des exemples les plus récents de cette production est M. Mamdani, *Citizen and Subject. Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Princeton, Princeton University Press, 1996.
13. Lire les critiques contre l'ajustement structurel *in* T. Mkandawire et A. Olukoshi (eds.), *Between Liberalisation and Oppression : The Politics of Structural Adjustment in Africa*, Dakar, Codesria, 1995.

conscience comme la nôtre – présence qui nous autoriserait à considérer chacun d'eux, pris individuellement, comme un *alter ego* (un autre moi) ?

À ces questions, les Lumières apportent trois types de réponses aux implications politiques relativement distinctes. Une première constellation de réponses préconise l'enfermement des Africains dans leur *différence* présupposée. Car, dans leur versant obscur, les Lumières considèrent que le *signe africain* aurait quelque chose de distinct, de singulier, qui le séparerait de tous les autres signes humains. Rien ne témoignerait mieux de cette spécificité que le corps du Noir, ses formes et ses couleurs [14]. Ce dernier n'abriterait aucune conscience et ne présenterait aucun des traits de la raison et de la beauté. C'est cette centralité du corps tant dans le calcul de la sujétion que de l'affranchissement politique qui explique l'importance que prendront, au cours du XIXe siècle, les théories de la regénération physique, morale et politique des nègres et, plus tard, des Juifs. Toujours selon ce versant des Lumières, les Africains auraient développé des conceptions de la société, du monde et du bien fort singulières, qui ne témoigneraient, en rien, du pouvoir d'invention et de l'universalité propres à la raison. C'est en vertu de cette radicale différence que se justifierait leur exclusion, en fait et en droit, de la sphère de la citoyenneté humaine pleine et entière : ils n'auraient contribué en rien au travail de l'universel [15].

Un déplacement significatif s'opère au sortir de la Traite. Si le *principe de la différence* et le refus de l'altérité persistent, la nouveauté réside désormais dans l'articulation entre le souci de l'autodétermination et la nécessité de la « montée en civilisation ». En effet, un léger glissement s'opère à l'intérieur de l'ancienne économie de l'altérité. Si l'Africain est un être *à part*, c'est qu'il a des choses à lui. Il a une identité et celle-ci repose sur la coutume. Il ne s'agit, ni d'abolir, ni de détruire la coutume. Il s'agit, au contraire, d'inscrire la différence dans un ordre institutionnel distinct tout en contraignant cet ordre distinct à opérer dans un cadre fondamentalement inégalitaire et hiérarchisé. Autrement dit, la différence est reconnue, mais en tant que cette reconnaissance induit des inégalités au demeurant tenues pour naturelles. Il n'y a donc pas d'équivalence dans la différence. La différence n'est reconnue qu'en tant qu'elle justifie l'inégalité et la discrimination [16].

Plus tard, l'État colonial utilisera la coutume, c'est-à-dire le principe de la différence et le refus de l'altérité, comme un mode de gouvernement en soi. Des formes de savoir spécifiques seront produites à cet effet. Leur objectif

sera de documenter la différence, d'en éliminer la pluralité et l'ambivalence et de la fixer dans un canon. Le paradoxe de ce processus de réification est que, d'un côté, il présente les apparences de la reconnaissance ; de l'autre, il constitue en soi un jugement de moralité puisque, finalement, la coutume n'est singularisée que pour mieux indiquer à quel point le monde de l'indigène, dans sa naturalité, ne coïncide, en rien, au nôtre ; bref, ne fait pas partie de notre monde et ne saurait, dès lors, servir de base à une expérience du vivre-ensemble.

La troisième variante relève de la *politique d'assimilation.* Dans son principe, l'idée de l'assimilation repose sur la possibilité d'une expérience du monde qui serait commune à tous les êtres humains ou, mieux, sur l'expérience d'une universelle humanité fondée sur une essentielle *similitude* entre les êtres humains. Ce monde commun à tous les êtres humains, cette similitude ne seraient cependant pas donnés d'emblée, notamment à l'indigène. Ce dernier devrait y être converti. Cette conversion serait la condition pour qu'il soit perçu et reconnu comme notre *semblable* et pour que son humanité cesse d'être infigurable et insaisissable. Dans ces conditions, l'assimilation consiste en la reconnaissance d'une individualité africaine différente de la singularité du groupe en tant que tel. Tel étant le cas, le sujet africain peut détenir des droits et en jouir, non pas en vertu de son appartenance au régime de la coutume, mais en raison de son statut d'individu autonome, capable de penser par lui-même et d'exercer cette faculté proprement

14. Sur la centralité du corps en tant qu'unité idéale du sujet, lieu de reconnaissance de son unité, de son identité et de sa vérité, voir U. Galimberti, *Les Raisons du corps,* Paris, Grasset-Mollat, 1998.

15. Sur ce point et sur tout ce qui précède, voir, entre autres, O. Le Cour Grandmaison, *Les Citoyennetés en révolution (1789-1794),* Paris, PUF, 1992 ; P. Pluchon, *Nègres et Juifs au XVIIIe siècle,* Paris, Taillandier, 1984 ; Montesquieu, *De l'esprit des lois,* Paris, Garnier-Flammarion, 1979, t. 1 ; Voltaire, « Essais sur les mœurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIV », *Œuvres complètes,* Paris, Imprimerie de la Société littéraire et typographique, 1784-1789, t. 16 ; E. Kant, *Observations sur le sentiment du Beau et du Sublime,* Paris, Vrin, 1988.

16. La forme institutionnelle la plus achevée de cette économie de l'altérité est le régime de l'apartheid, dans lequel les hiérarchies sont d'ordre biologique. Son versant mineur est l'*indirect rule* : forme de domination peu onéreuse et qui, dans les colonies britanniques, permettait de commander les indigènes d'une manière régulière, avec peu de soldats, mais en se servant de leurs passions et de leurs coutumes et en les opposant les uns aux autres. Voir L. Mair, *Native Policies in Africa,* Londres, Routledge, 1936 ; Sir F. D. Lugard, *The Dual Mandate in British Tropical Africa,* Londres, W. Blackwood & Sons, 1980.

humaine qu'est la raison. Reconnaître cette individualité, c'est-à-dire cette capacité à imaginer des fins différentes de celles qui sont imposées par la coutume, c'est abolir la différence. Ainsi, l'essence de la politique d'assimilation est de dé-substantialiser la différence, à tout le moins pour une catégorie d'indigènes ainsi cooptés dans l'espace de la modernité parce que « convertis » et « cultivés », c'est-à-dire aptes à la citoyenneté et à la jouissance de droits civiques. Passage des sphères de la coutume à la société civile donc, mais par le moulin civilisateur de l'État colonial [17].

Lorsque la critique africaine s'empare de la question de l'auto-gouvernement au sortir de la Traite atlantique, elle hérite de ces trois moments dont elle n'entreprend, au demeurant, aucune critique conséquente. Bien au contraire, elle accepte, pour l'essentiel, les catégories de base dont se sert alors le discours occidental pour rendre compte de l'histoire universelle [18]. La notion de « civilisation » en est une. Elle autorise la distinction entre l'humain et ce qui ne l'est point ou ne l'est pas encore suffisamment, mais peut le devenir moyennant un dressage approprié [19]. On pense alors que les trois vecteurs de ce dressage sont : la conversion au christianisme, l'introduction à l'économie de marché par le biais de la mise au travail, et l'adoption de formes rationnelles et éclairées de gouvernement [20]. Il s'agit moins de comprendre ce qui aura conduit à la servitude et ce que celle-ci aura été que de postuler, dans l'abstrait, la nécessité de s'en libérer. Chez les premiers penseurs africains modernes, la libération de la servitude équivaut avant tout à l'acquisition du pouvoir formel de décider de soi de façon autonome. La question de fond, à savoir comment renégocier un lien social que la pénétration des rapports marchands (la vente d'êtres humains) et la violence de guerres interminables avaient corrompu, est reléguée à l'arrière-plan.

Quand, sous la période coloniale, émerge le discours autochtone sur l'émancipation des indigènes et leur droit à l'autodétermination, la relation entre la sortie de la barbarie et la montée en civilisation ne fait pas l'objet d'une critique fondamentale [21]. Dans la justification du droit à la souveraineté et à l'autodétermination et dans la lutte pour accéder au pouvoir, deux catégories centrales seront alors mobilisées : d'une part la figure de l'Africain en tant que *sujet victimisé*, et d'autre part l'affirmation de sa *singularité culturelle*. Cette manière de s'auto-définir prend appui sur une lecture du monde qui sera amplifiée, plus tard, par les courants idéologiques se réclamant du progressisme et du radicalisme.

Au cœur du paradigme de la victimisation se trouve, en réalité, une lecture de soi et du monde en tant que série de fatalités. Il n'y a, pense-t-on, ni ironie, ni accident dans l'histoire africaine. Celle-ci serait essentiellement gouvernée par des forces qui nous échappent. La diversité et le désordre du monde ainsi que le caractère ouvert des possibilités historiques sont ramenés, d'autorité, à un cycle, toujours le même, spasmodique, qui se répète un nombre infini de fois, selon la trame d'un complot toujours fomenté par des forces hors de toute atteinte. L'existence elle-même se décline, presque toujours, sur le mode du bégaiement. L'Africain ne serait, au fond, qu'un sujet castré, instrument passif de la jouissance de l'Autre. Dans ces conditions, il ne peut y avoir d'utopie plus radicale que celle qui propose de déserter ou de « quitter le monde » (la déconnexion). L'imagination identitaire se déploie, dans ce cadre, selon une logique du soupçon, de la dénonciation de l'autre et de tout ce qui est différent : le rêve fou d'un monde sans autrui.

C'est ce refus du monde (qui masque à la fois un profond désir de reconnaissance et de vengeance) et cette lecture conspirationnelle de l'histoire que l'on présente comme le discours radical de l'émancipation et de l'autonomie, fondement d'une prétendue politique de l'africanité. Mais derrière la névrose de la victimisation et la pulsion de la différence se développe, en réalité, une pensée xénophobe, négative et circulaire. Pour fonctionner, elle a besoin de superstitions. Elle doit créer des figures qui, ensuite, passent pour des choses réelles. Ainsi en est-il du couple formé par le bourreau (l'ennemi) et sa victime (innocente). De l'action conjuguée de ce couple dépendrait le cours de l'histoire africaine. Dans cet univers clos, où « faire l'histoire » se

---

17. Même lorsque le postulat d'égalité entre les êtres humains est admis, il arrive que la colonisation soit justifiée au nom du principe de l'expansion de la « civilisation ». Lire, entre autres, A. de Tocqueville, *De la colonie en Algérie,* Paris, Complexe, 1988. La contre-offensive romantique ne changera rien de fondamental à cet état d'esprit.

18. Voir les textes rassemblés *in* H. S. Wilson (ed.) *Origins of West African Nationalism,* Londres, Macmillan-St Martin's Press, 1969.

19. Voir, par exemple, Condorcet, « Réflexions sur l'esclavage des nègres » (1778), *Œuvres,* Paris, Firmin-Didot, 1847-1849, t. 7, p. 79.

20. Lire E. W. Blyden, *Christianity, Islam and the Negro Race,* Edinburgh, Edinburgh University Press, 1967. Ou encore *Liberia's Offering,* New York, 1962.

21. Voir, par exemple, J. Kenyatta, *Facing Mount Kenya,* Londres, Secker & Warburg, 1938 ; N. Azikiwe, *Renascent Africa,* Accra, 1937 [nouvelle édition, Londres, Cass, 1969] ; K. N'Krumah, *I Speak of Freedom,* Londres, Heinemann, 1961.

résume à éliminer ses ennemis, toute dissension est interprétée comme une situation extrême. De sujet africain, il n'y en a que dans la lutte violente pour la conquête du pouvoir – et d'abord de celui du pouvoir de répandre le sang. C'est à ce pouvoir que l'on aspire. C'est en son nom que l'on tue. C'est de ce pouvoir dont on s'empare et c'est lui que l'on exerce. L'histoire, finalement, participerait d'une grande économie de la sorcellerie [22].

Parallèlement à ce courant qui cherche à fonder une politique de l'africanité en s'aidant des catégories de l'économie politique marxiste et en scandant l'histoire sur le mode ternaire de l'esclavage, de la colonisation et de l'apartheid, s'est développée une configuration rhétorique dont la thématique centrale est l'*identité culturelle*. Ce courant s'appuie, avons-nous dit, sur trois béquilles : la race, la géographie et la tradition. Rappelons succinctement l'histoire de sa problématisation dans la pensée africaine des deux derniers siècles. Au point de départ se trouve la notion de la « race » et la question de son statut dans les procédures de reconnaissance des attributs humains. De fait, la plupart des théories du XIXe siècle établissent un rapport étroit entre le sujet humain et le sujet racial. Dans une large mesure, elles lisent d'abord le sujet humain à travers le prisme de sa race entendue comme un ensemble de propriétés physiologiques visibles et de caractères moraux discernables. Ce sont ces propriétés et ces caractères qui, pense-t-on, distinguent les espèces humaines entre elles et permettent de les classer au sein d'une hiérarchie dont les effets de violence sont aussi bien politiques que culturels [23].

Ainsi que nous l'avons déjà indiqué, il se trouve que, pour l'essentiel, la classification en vigueur au cours du XIXe siècle exclue les Africains du cercle de l'humanité ou, en tout cas, leur assigne un statut d'infériorité dans l'échelle des races. C'est ce déni d'humanité (ou ce statut d'infériorité) qui oblige leur discours à s'inscrire, dès ses origines, dans une tautologie : « nous sommes des êtres humains tout court [24] ». Ou encore : « nous avons un passé glorieux qui témoigne de cette humanité ». C'est aussi la raison pour laquelle, dès ses origines, le discours sur l'identité africaine est pris au cœur d'une tension dont il a encore du mal à se libérer : l'identité africaine participe-t-elle de l'identité humaine générique [25] ? Ou alors devrait-on, au nom de la différence et de la singularité, insister sur la possibilité de figures culturelles diverses d'une même humanité – figures culturelles dont la vocation n'est pas de se suffire à elles-mêmes, et dont la destination finale est universelle [26] ?

Prenons le premier cas : être africain, c'est participer de la condition humaine tout court. La réaffirmation d'une identité humaine déniée par l'autre participe, dans ce sens, du discours de la réhabilitation[27]. Mais si le discours de la réhabilitation cherche à confirmer la *co-appartenance* africaine à l'humanité en général, il ne récuse pas, en revanche, la fiction de la *race* [28]. Cela est vrai aussi bien de la négritude que des diverses variantes du panafricanisme. De fait, dans ces propositions – toutes porteuses d'un imaginaire de la culture et d'un imaginaire de la politique –, c'est la race qui permet effectivement de fonder, non seulement la différence en général, mais aussi l'idée même de la *nation* puisque ce sont les déterminants raciaux qui doivent servir de base morale à la solidarité politique.

La catégorie de la « race » constitue le lieu de réconciliation de la tension entre les deux démarches politico-culturelles ayant marqué l'histoire de la pensée africaine des deux derniers siècles. Cette tension oppose une démarche universalisante, qui clame la *co-appartenance* à l'humaine condition, et une autre, particulariste, qui insiste sur la différence en mettant l'accent, non pas sur l'originalité en tant que telle, mais sur le principe de la répétition (la coutume) et les valeurs d'autochtonie. Dans l'une comme dans l'autre, la défense de l'humanité de l'Africain va presque toujours de pair avec la

---

22. Chose que la langue vernaculaire reconnaît bel et bien, mais que le lexique marxiste empêche cependant de nommer comme tel. Pour un exemple, voir E. Wamba-dia-Wamba, « Mobutisme après Mobutu : réflexions sur la situation actuelle en République démocratique du Congo », *Bulletin du Codesria*, n° 3-4, 1998, pp. 27-34.

23. Voir I. Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View,* tr. V. Lyle Dowdell, Chicago, Southern Illinois Press, 1978 ; lire également P. Guiral et E. Temime (dir.), *L'Idée de race dans la pensée politique française contemporaine,* Paris, CNRS, 1977.

24. Voir l'importance de cette thématique chez F. Fanon, *Peau noire, masques blancs, op. cit.* Ou encore chez A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, Paris, Présence africaine, 1950 ; et, de manière générale, dans la poésie de L. S. Senghor.

25. Lire, à cet effet, les dernières pages de *Peau noire, masque blancs, op. cit.*

26. Thèse de L. S. Senghor, « Negritude : a humanism of the twentieth century », *in* P. Williams et L. Chrisman (eds.), *Colonial Discourse and Postcolonial Theory. A Reader,* New York, Harvester Wheatsheaf, 1994, pp. 27-35.

27. À rapprocher de la problématique de la race aux États-Unis, *in* C. W. Mills, *Blackness Visible : Essays on Philosophy and Race,* Ithaca, Cornell University Press, 1998 ; L. R. Gordon (ed.), *Existence in Black. An anthology of Black Existential Philosophy,* New York, Routledge, 1997.

28. Voir, sur ce plan, la critique que K. A. Appiah fait des textes de A. Crummel et W. E. Dubois *in In My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture,* Londres, Methuen, 1992, chap. 1 et 2. Lire aussi son « Racism and moral pollution », *Philosophical Forum* 18, 1986-1987, pp. 185-202.

revendication du caractère spécifique de sa race, de ses traditions, de ses coutumes et de son histoire. Tout le langage se déploie le long de cette limite, de laquelle découle toute représentation de ce qui est « africain ». On se révolte non contre l'appartenance de l'Africain à une race distincte, mais contre le préjugé de l'infériorité qui se rattache à ladite race. Le doute ne porte pas sur la spécificité de la culture dite africaine : ce que l'on proclame, c'est la relativité des cultures en général. L'idée d'un universel qui serait différent de la *ratio* occidentale n'est jamais envisagée. En d'autres termes, il n'existe pas d'alternative à la modernité. La seule chose envisageable, le « travail pour l'universel », consiste à enrichir la *ratio* occidentale de l'apport que constituent les « valeurs de civilisation nègre », le génie propre de la race noire. C'est ce que Senghor appelle « le rendez-vous du donner et du recevoir », dont l'un des résultats devrait être le métissage des cultures [29].

C'est à partir de ce fonds de croyances communes que se développeront les discours contemporains sur l'identité culturelle. Les tenants d'une identité culturelle africaine propre s'efforceront, à partir du XIXe siècle, de trouver une dénomination générale et un lieu dans lequel ancrer cette prose. Ce lieu géographique, ce sera l'Afrique tropicale, ligne de fiction s'il en fût. Il s'agira alors d'en abolir l'anatomie fantasmatique inventée par les Européens et dont Hegel et les autres se firent l'écho [30]. On en recollera, vaille que vaille, les membres disjoints. On en reconstituera le corps morcelé dans le zénith imaginaire de la race et, si nécessaire, dans les traits irradiants du mythe [31]. On s'efforcera ensuite de retrouver cette africanité dans un ensemble de traits culturels spécifiques que la recherche ethnologique se chargera de fournir. Enfin, l'historiographie nationaliste ira rechercher dans les empires africains d'autrefois, voire dans l'Égypte pharaonique, la réserve manquante [32].

À l'examen, cette démarche – reprise par certains courants idéologiques qui se réclament du progressisme et du radicalisme – est profondément réactionnaire. Elle consiste d'abord à établir une quasi-équivalence entre race et géographie, puis à faire découler l'identité culturelle du rapport entre les deux termes, la géographie devenant le lieu électif où les institutions et le pouvoir de la race doivent prendre corps [33]. Le panafricanisme définit en effet le natif et le citoyen en les identifiant au Noir. Le Noir ne devient pas citoyen parce qu'il est un être humain doué, comme tous les autres, de raison, mais du double fait de sa couleur et du privilège de l'autochtonie. Authen-

ticité raciale et territorialité se confondant, l'Afrique devient, dans ces conditions, le pays des Noirs. Du coup, tout ce qui n'est pas Noir n'est pas du lieu et ne saurait, par conséquent, se réclamer d'une quelconque africanité. Corps spatial et corps civique ne sont plus qu'un, le premier témoignant de la commune origine autochtone en vertu de laquelle tous nés de cette terre ou partageant la même couleur et les mêmes ancêtres seraient tous frères et sœurs. La construction raciale se trouve ainsi à la base d'une parenté civique restreinte. Dans la détermination de qui est africain et de qui ne l'est pas, l'imagination identitaire n'aura guère de valeur sans la conscience raciale. L'Africain, ce sera désormais, non pas quelqu'un qui participe de la condition humaine tout court, mais *celui qui, né en Afrique, vit en Afrique et est de race noire.* L'idée d'une africanité qui ne serait pas nègre est tout simplement de l'ordre de l'impensable. Dans cette logique d'assignation des identités, les non-Noirs sont relégués dans un non-lieu. Dans tous les cas, ils ne sont pas d'ici (autochtones) puisqu'ils viennent d'ailleurs *(settlers).* D'où l'impossibilité de concevoir, par exemple, l'existence d'Africains d'origine européenne, arabe ou asiatique ; ou encore la possibilité d'*ancestralités multiples.*

Or, conséquence de la traite des esclaves, il se trouve que des Noirs habitent des pays lointains. Comment rendre compte de leur inscription dans une nation définie racialement alors que la géographie les a coupés du lieu de leur naissance et du lieu où ils vivent et travaillent ? Pour consacrer leur africanité, on proposera qu'ils reviennent purement et simplement en Afrique. Dans une large mesure, le mythe du retour (le *back to Africa movement*) est à la base du mouvement panafricaniste. Pendant longtemps, la persistance de ce mythe et l'idée selon laquelle *l'on ne peut être africain qu'en Afrique* empêcheront de traiter de la réalité diasporique autrement que sur

---

29. L. S. Senghor, *Liberté I : négritude et humanisme*, Paris, Le Seuil, 1964, puis *Liberté III : négritude et civilisation de l'universel*, Paris, Le Seuil, 1977.

30. G. W. F. Hegel, *La Raison dans l'histoire. Introduction à la philosophie de l'histoire,* Paris, UGE, 1965.

31. Voir, en particulier, dans le monde francophone, les travaux de Cheik Anta Diop et, dans le monde anglophone, les thèses sur l'afro-centricité de Molefi Asante, *Afrocentricity*, Trenton, N. J., Africa World Press, 1988.

32. Voir, entre autres, les travaux de T. Obenga, *L'Afrique dans l'antiquité,* Paris, Présence africaine, 1973.

33. On retrouve, paradoxalement, la même impulsion et le même désir de conflation de la race et de la géographie dans les écrits racistes des colons blancs en Afrique du Sud. Pour les détails, voir J.-M. Coetzee, *White Writing. On the Culture of Letters in South Africa,* New Haven, Yale University Press, 1988. Voir spécialement les chapitres concernant S. G. Millin, P. Smith et C. M. van den Heever.

le mode de l'exil et de la culpabilité. Plus fondamentalement, le panafricanisme se développera à l'intérieur d'un paradigme raciste dont le XIXe siècle européen constitue le moment de triomphe. Discours de l'inversion, il puisera ses catégories fondamentales dans les mythes auxquels il prétend s'opposer et reproduira leurs dichotomies (différence raciale entre Noirs et Blancs, confrontation culturelle entre les civilisés et les sauvages, opposition religieuse entre les chrétiens et les païens, conviction selon laquelle la race fonde la nation et vice-versa). Il s'inscrira dans une généalogie intellectuelle fondée sur la *territorialisation de l'identité d'une part et la racialisation de la géographie de l'autre,* le mythe d'une cité *(polis)* raciale venant faire oublier qu'à l'origine de l'exil, il y a, certes, la rapacité du capitalisme ; mais il y a également un meurtre familial. Il y a des fratricides [34].

Les sens du signe

Nous venons de montrer que, derrière le songe creux de l'émancipation politique et la rhétorique de l'autonomie culturelle, s'est en fait poursuivi un travail pervers de sélection dans une mémoire toute ordonnée autour de la double fiction de la souveraineté et de l'autodétermination. Ce travail n'a fait que renforcer chez les Africains le ressentiment et la névrose de la victimisation. Comment rompre avec ce songe creux et avec cette pensée dépassée et épuisée ? Comment reprendre, à nouveaux frais, l'interrogation africaine sur le monde ? De toutes les tentatives qui ont eu lieu au cours du XXe siècle, deux, en particulier, présentent un intérêt pour notre discussion. Il s'agit, premièrement, des efforts visant à déconstruire la tradition (et, par ce biais, l'Afrique) en révélant cette dernière comme inventée. Selon ce point de vue, l'Afrique en tant que telle n'existe qu'à partir du texte qui la construit comme la fiction de l'autre. C'est à ce texte que l'on accorde ensuite une puissance structurante, au point où le soi qui prétend parler d'une voix authentiquement sienne encourt toujours le risque de ne jamais s'exprimer qu'à partir d'un discours pré-constitué, qui masque le sien propre, le censure ou l'oblige à l'imitation [35]. En d'autres termes, l'Afrique n'existe qu'à partir d'une bibliothèque coloniale qui s'immisce et s'insinue partout, y compris dans le discours qui prétend la réfuter, au point où, en matière d'identité et de tradition africaine, il est désormais impossible de distinguer l'original de sa copie, voire de son simulacre.

Une deuxième voie s'est efforcée de problématiser l'identité africaine en tant qu'identité en devenir. Dans cette perspective, le monde ne constitue plus, en soi, une menace. Il apparaît, au contraire, comme un vaste réseau d'affinités. Il n'existe pas d'identité africaine finale. Il y a une identité en devenir et qui, loin des mythologies unanimistes, se nourrit des différences entre les Africains tant du point de vue ethnique que linguistique ou encore des traditions héritées de l'histoire coloniale. Si, dans le passé, l'identité africaine a été construite à partir de fictions européennes, il n'est pas exclu que d'autres régimes narratifs puissent la construire autrement, l'essentiel étant que, dans le futur, chacun puisse imaginer et choisir ce qui, à ses yeux, fait de lui ou d'elle un Africain [36].

Dans une large mesure, ces deux critiques sont dominées par des considérations de méthode. Elles ne vont pas au cœur de la chose : à savoir, que faire des spectres dont se servent les *nativistes* et les *radicaux* pour hypostasier l'identité africaine au moment même où l'imagination et les pratiques sociales de ces mêmes identités montrent que d'autres ordres du réel se mettent en place ? Autrement dit, comment penser, dans leur hétéronomie et d'une manière créative, ces signifiants à tout faire que sont devenus l'esclavage, le colonialisme et l'apartheid ? Comment passer du ressentiment et de la lamentation sur la perte du nom propre à la prise de conscience d'un temps qui, toujours, bifurque vers plusieurs futurs simultanément, et qui, ce faisant, ouvre la voie à la possibilité d'ancestralités multiples ? D'abord en s'éloignant des sirènes d'un pseudo-radicalisme dont l'unique fonction est – on l'a vu – de manipuler de fausses évidences dans l'espoir de produire des effets de culpabilité et de repentance chez l'autre tout en évitant soigneusement la critique de soi-même. Dans le même geste, il s'agit de rompre avec la pulsion nativiste dont l'unique finalité est la jouissance du sentiment de la différence. Ces deux approches participent de la manière de penser de

---

34. J. Miller, *Way of Death. Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade (1730-1830),* Madison, University of Wisconsin Press, 1988.
35. V. Y. Mudimbe, *The Invention of Africa,* Bloomington, Indiana University Press, 1988, et *The Idea of Africa,* Bloomington, Indiana University Press, 1994.
36. K. A. Appiah, *In My Father's House. Africa in the Philosophy of Culture,* Londres, Methuen, 1992, pp. 284 et suiv. Dans une étude ultérieure, A. Appiah dénonce l'étroitesse des positions nationalistes, fait valoir la possibilité de la double ancestralité et se réclame d'un cosmopolitisme libéral. Lire K. A. Appiah, « Cosmopolitan patriots », *Critical Inquiry,* vol. 23, n° 3, 1997, pp. 617-639.

l'esclave. À l'obsession de la singularité, il faut opposer la thématique de la similitude, c'est-à-dire le procès par lequel, dans les conditions actuelles, les Africains en viennent à se sentir ou non semblables aux autres ; à se traiter les uns les autres comme des semblables ou non ; les pratiques quotidiennes par le biais desquelles ils parviennent à se reconnaître ou non du monde et à entretenir avec celui-ci une familiarité inédite, inventant, au passage, quelque chose qui, tout en leur appartenant en propre, n'en fait pas moins signe au monde dans sa généralité [37]. Une pareille tâche exige que soient reprises les interrogations proprement philosophiques que l'esclavage, la colonisation et l'apartheid soulèvent. Or, il y en a au moins trois que la critique africaine a négligées.

La première a trait à la question du statut de la souffrance dans l'histoire. C'est ici qu'une comparaison avec d'autres expériences historiques vaut la peine. Prenons le cas de l'Holocauste. Et l'Holocauste juif, et l'esclavage, et l'apartheid représentent des formes de *souffrances originaires* qui se caractérisent toutes par le dessaisissement de soi par des forces innommables. Ces forces revêtent, de toute évidence, des figures différentes. Dans tous les cas cependant, la séquence centrale est la même : au vertige orgiaque que représente l'administration de la mort de masse répond, comme en écho, la suspension de la vie entre deux failles, au point où le sujet ne sait plus s'il est mort ou vivant. Impulsion destructrice et dislocation du soi et de toute individualité constituent l'arrière-fond dionysiaque de ces événements séparés dans le temps, mais reliés par un fil commun : la dépréciation extrême de la vie. Sous le prétexte que l'origine ou la race décident de toute valeur, des puissances tenant à la fois du cauchemar et de l'ivresse tentent de s'approprier des êtres, de les exploiter, de s'exprimer en eux, dans un mélange de volupté et de cruauté, jusque dans la façon de les tuer. C'est l'une des raisons pour lesquelles, en leur fondation, ces événements portent témoignage contre la vie [38].

La deuxième interrogation a trait au travail de la mémoire, à la fonction de l'oubli et aux modalités de la réparation. Ici, la comparaison entre les expériences africaine et juive révèle de profondes différences. Ainsi, contrairement à la mémoire de l'Holocauste juif, il n'existe pas, à proprement parler, de mémoire africaine de l'esclavage [39]. Ou si mémoire de l'esclavage il y a, celle-ci se caractérise par la diffraction. Plus qu'un imaginaire, domine, en effet, un ensemble de fragments de métaphores utilisées dans des joutes

dont le but est de susciter des effets de culpabilité tout en esquivant les responsabilités du passé. Au mieux, l'esclavage est vécu comme une blessure dont la signification relève du domaine de l'inconscient psychique [40]. Là où des efforts de remémoration consciente ont lieu, ils n'échappent guère à l'ambivalence qui caractérise des gestes similaires dans d'autres contextes historiques [41].

Deux raisons à cela. La première est qu'entre la mémoire de l'esclavage chez les Africains-Américains et celle des Africains continentaux, il y a une zone d'ombre que recouvre un épais silence : le silence de la culpabilité et le refus des Africains de faire face à la part troublante du crime, celle qui engage directement leur responsabilité. Car le destin des esclaves noirs dans la modernité n'est pas le résultat du seul vouloir tyrannique de l'autre et de sa cruauté – encore que celle-ci soit établie. L'autre signifiant primitif, c'est le meurtre du frère par le frère, bref, la cité divisée. Sur la ligne des événements qui ont conduit à l'esclavage, telle est la trace que l'on cherche à effacer. Ablation signifiante, en effet, parce qu'elle permet de faire fonctionner l'illusion selon laquelle, des deux côtés de l'Atlantique, les temporalités de la servitude et du malheur furent les mêmes. Or tel n'est pas le cas. Et c'est cette *distance* qui fait que le traumatisme, l'absence et la perte ne seront jamais les mêmes des deux côtés de l'Atlantique. Du coup, l'appel à la race comme base morale et politique de la solidarité relèvera toujours, quelque part, d'un mirage de la conscience tant que les Africains continentaux n'auront pas repensé la Traite et les autres figures de l'esclavage non plus seulement comme une catastrophe qui s'est abattue sur eux, mais également comme le produit d'une histoire qu'ils ont activement contribué à façonner à travers la manière dont ils se sont traités les uns les autres.

---

37. Lire K. Barber (ed.), *Readings in African Popular Culture,* Londres, James Currey, 1997.

38. Lire A. Krog, *Country of My Skull,* Johannesburg, Random House, 1998.

39. À propos de la mémoire juive, voir, entre autres, les travaux de D. La Capra, *History and Memory after Auschwitz,* Ithaca, Cornell University Press, 1998 ; J. H. Yerushalmi, *Zakhor : Jewish History and Jewish Memory,* Seattle, University of Washington Press, 1982 ; ou encore ceux de J. Boyarin (ed.), *Remapping Memory. The Politics of TimeSpace,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1994, pp. 137-160.

40. Voir R. Shaw, « The production of witchcraft/witchcraft as production : memory, modernity, and the slave trade in Sierra Leone », *American Ethnologist,* 24 (4), 1997, pp. 856-876.

41. Lire T. A. Singleton, « The slave trade remembered on the former gold and slave coasts », *Slavery & Abolition,* vol. 20, n° 1, 1999, pp. 150-169 ; E. Bruner, « Tourism in Ghana : the representation of slavery and the return of the black diaspora », *American Anthropologist,* vol. 98, n° 2, 1996, pp. 290-304.

La deuxième raison est d'un autre ordre. Dans certaines parties du Nouveau Monde, la mémoire de l'esclavage est consciemment refoulée aux marges de l'existence par les descendants d'esclaves africains. La tragédie à l'origine du drame constitutif de leur existence dans le présent est constamment niée. Parce que niée, cette tragédie n'est destinée à produire, en propre, aucune loi ni aucune fondation. Certes, ce déni n'équivaut pas à un oubli en tant que tel. Il s'agit à la fois du refus d'avouer ses ascendances et du refus de se souvenir d'un acte porteur de honte. Dans ces conditions, la priorité n'est point de restaurer un rapport plein et positif à soi-même, puisque ce soi a été humilié au-delà de tout. Le récit de la servitude étant condamné à n'être qu'un récit elliptique, une sorte de spectre persécute et hante constamment le sujet, traçant dans son inconscient le corps mort d'un langage qu'il s'agit, sans cesse, de refouler. Car, pour exister dans le présent, il faut, pense-t-on, oublier le nom du père dans l'acte même par lequel on prétend poser la question de l'origine et de la filiation [42]. C'est le cas, notamment, aux Antilles.

Troisième renvoi, la symbolique de l'exil, voire la métaphore du camp, dont on se sert pour comparer la condition servile et la condition juive ainsi que les rapports entre race et culture dans la conscience moderne [43]. Il y a quelque chose de hâtif et de superficiel dans ce rapprochement. En effet, l'imagination juive oscille constamment entre une pluralité de mythes contrastés et de tensions jamais résolues, mais productives : le mythe de l'autochtonie d'un côté et la réalité du déplacement forcé, de la nomadisation et de l'errance de l'autre ; le fait empirique de la dislocation d'une part et, d'autre part, l'attente de l'accomplissement de la promesse et l'espérance du retour ; bref, une temporalité en suspens dans laquelle se loge le double visage de la diaspora et d'Israël, l'absence de territoire ne signifiant, en rien, l'interruption de la continuité juive. Et, finalement, par-delà la contingence, la fragmentation et l'épouvante, un livre, la Torah, texte constamment écrit et toujours à réécrire et à réinterpréter. L'expérience des esclaves africains dans le Nouveau Monde témoigne d'une abondance identitaire plus ou moins comparable, même si les formes de son expression sont différentes ; et même si, de Livre en tant que tel, il n'y en a point [44]. À l'exemple des Juifs dans le monde européen, ils doivent se « raconter » et « raconter » un monde. Ils doivent inventer un « art d'exister » au milieu de la spoliation, alors même qu'il n'est presque plus possible de ré-enchanter le passé et d'ensorceler le

présent, sauf peut-être dans les termes syncopés du corps que l'on fait constamment passer de l'être à l'apparence, du chant à la musique [45]. Cela dit, l'expérience de l'esclavage des Noirs aussi bien dans le Nouveau Monde que dans les autres régions de la Terre n'a point été interprétée de manière telle que de cette interprétation se dégagent des possibilités de fonder un droit universel.

Ces trois renvois suffisent à démontrer qu'en ne s'attaquant point à ces questions principielles de la vie, de ses formes, de ses possibilités et de ce qui la nie (le pouvoir de tuer), la critique africaine, dominée par l'économie politique marxiste et nationaliste et par la pulsion nativiste a, d'emblée, inscrit la quête de l'identité politique dans une temporalité purement instrumentale et conjoncturelle. Les différentes théories du panafricanisme, de même que les nationalismes qui en constitueront la négation pratique, ont leurs origines dans ce raccourci. Lorsque, au plus fort de la colonisation, on s'interroge sur la possibilité de l'autogouvernement, ce n'est jamais pour déboucher sur la question générale de l'être et de la lutte pour la vie. D'entrée de jeu, la préoccupation centrale est la lutte pour la prise du pouvoir politique et la conquête de l'appareil d'État par les autochtones. Tout, en effet, se ramène à cette structure perverse : l'autochtonie. Dans la prose de l'autochtonie vient s'épuiser la capacité d'en finir avec la condition servile et de naître comme le sujet d'un monde.

Où en est-on aujourd'hui ? Au-delà de la rhétorique en cours sur la « renaissance africaine », quelles sont les formes d'imagination identitaire à l'œuvre et à quelles pratiques sociales donnent-elles lieu ? La question de la race connaît, en premier lieu, des glissements majeurs. Le cas extrême de l'Afrique du Sud a, longtemps, fait penser que la polarisation Noirs/Blancs résumait, à elle seule, la question raciale en Afrique. Or, les répertoires à

42. Sur ces questions, voir la note de D. Maragnes, « L'identité et le désastre. Origine et fondation », *Portulan,* n° 98 (s. l., s. d.) ; numéro spécial consacré à « Mémoire juive, mémoire nègre. Deux figures du destin ».

43. P. Gilroy, « Between camps : race and culture in postmodernity. An inaugural lecture », *Economy and Society,* vol. 28, n° 2, 1999, pp. 183-197.

44. Voir ce qu'en dit T. Morrison dans *Beloved,* Londres, Picador, 1988.

45. Sur ces questions, voir les travaux de P. Gilroy, S. Hall et C. West. Voir également, de S. Hall, « What is this "Black" in black popular culture ? », *in* G. Dent (ed.), *Black Popular Culture,* Seattle, Bay Press, 1992.

partir desquels se sont constitués les imaginaires de la race et la symbolique du sang se sont toujours caractérisés par leur extrême variété. En deçà de la dichotomie Noirs/Blancs, d'autres clivages raciaux ont toujours opposé les Africains entre eux, renvoyant à la panoplie des couleurs et à leur annexion dans des projets de domination (Africains noirs *vs* créoles, Libano-Syriens, métis, Berbères, Tuaregs, Afro-Brésiliens, Peuls, Maures, Tutsis, etc.). Dans les faits – et quelle que soit la définition que l'on donne de cette notion –, l'unité raciale de l'Afrique a donc, toujours, relevé du mythe. Ce mythe est en voie d'implosion, sous la poussée de facteurs internes et d'autres, liés aux formes de l'articulation des sociétés africaines avec les flux globaux.

De manière générale, ce sont les formes mêmes de la conscience raciale qui sont en train de changer dans tout le continent. La production d'identités raciales par-delà le binôme Noir/Blanc opère de plus en plus selon des logiques distinctes, au fur et à mesure que les démarcations anciennes perdent de leur aspect mécanique et que les possibilités de transgression se multiplient. L'instabilité des catégories raciales est forte. Elle révèle, à bien des égards, qu'il y a plusieurs figures tant de la blancheur que de la noirceur, ainsi que l'atteste le cas des métis, ces traits d'union qui ont conscience d'être à la fois noirs et pas seulement noirs ; ou qui se trouvent placés dans des situations où ils ne sont jamais ni suffisamment blancs, ni suffisamment noirs [46]. Mais cette instabilité affecte également les images classiques du Noir. Celles-ci se modifient profondément, sous le poids de la circulation transnationale des personnes, des images, des sonorités et des objets [47].

Il convient en second lieu d'indiquer que la thématique de l'anti-impérialisme connaît un essoufflement. Cela ne signifie, en rien, que le pathos de la victimisation a été transcendé, ainsi que l'atteste, dans les années 80 et 90, la critique nationaliste des programmes d'ajustement structurel. Le mouvement le plus significatif, en ce début de siècle, est sans doute l'esquisse de jonction entre le vieil imaginaire de la « révolution » et des « luttes de libération nationale », les vieilles thématiques anti-impérialistes et les thèses nativistes. Sous les oripeaux du lexique international (démocratie, mouvements sociaux, société civile), ces imaginaires se combinent désormais pour s'opposer à la mondialisation, pour réactualiser les métaphysiques de la différence, ré-enchanter la tradition et revivifier l'utopie d'une Afrique coupée du monde et désoccidentalisée.

Ré-enchantement de la tradition et aléas du cosmopolitisme

Ce projet de *ré-enchantement de la tradition* prend appui sur une notion hypostasiée de la coutume que des acteurs spécifiques ré-imaginent et s'efforcent d'investir de pouvoirs nouveaux, tout en en démultipliant les significations. Au point de départ de ce projet se trouve la thèse selon laquelle les Africains disposeraient de quelque chose d'authentiquement unique qui leur conférerait un moi propre et irréductible à celui d'aucun autre groupe ou d'aucune autre culture. La négation de ce moi et de cette authenticité constituerait, en soi, une mutilation. C'est également à partir de cette différence absolue, bâtie dans la coutume (elle-même constituée par des manières spécifiques de penser, de juger, de parler, d'agir et de se représenter le monde et de s'organiser en communauté), que l'Afrique pourrait reconstruire la relation à soi-même et sortir de ces régions où l'histoire l'a reléguée.

L'insistance sur la nécessité de fonder une « interprétation africaine » des choses, de produire des connaissances endogènes ou encore de créer ses propres schémas de maîtrise et d'entendement de soi donne lieu à la revendication – souvent polémique – d'une science africaine, d'une démocratie à l'africaine, d'une langue africaine, de technologies endogènes[48]. Cette exigence de singularisation est présentée comme un problème à la fois moral et politique, la reconquête du pouvoir de s'auto-identifier apparaissant comme constitutive de toute subjectivité. Au fond, il ne s'agirait plus tant de revendiquer le statut d'*alter ego* pour l'Africain dans le monde que d'affirmer désormais haut et fort sa différence. C'est cette différence qu'il faudrait préserver à tout prix. D'où, par exemple, la réactivation des hiérarchies fondées sur l'aînesse, la subordination des jeunes et des femmes à l'autorité patriarchale, le développement de la symbolique du chef, le retour

46. Lire P. J. Williams, *The Rooster's Egg*, Cambridge, Massachusetts, 1995.
47. Voir L. Sansone, « The new Blacks from Bahia : local and global in Afro-Bahia », *Identities*, vol. 3(4), 1997, pp. 457-493.
48. Sur ces discussions, voir les études de K. Wiredu, *Cultural Universals and Particulars : An African Perspective,* Gainesville, University of Florida Press, 1997 ; P. Hountondji (dir.), *Les Savoirs endogènes,* Dakar, Codesria, 1994 ; K. Gyekye, *African Cultural Values : An Introduction,* Accra, Sankofa Publishing Company, 1996.

au monde de la nuit et de l'invisible, une conception phallique du pouvoir, voire la croyance en l'inégalité ontologique entre les personnes [49]. Le projet de ré-enchantement de la tradition s'appuie également sur une constellation d'idées fragmentaires et de pratiques sociales, bref sur un imaginaire qui puise ses référents aussi bien localement que globalement. Les vecteurs les plus puissants de ce nouvel imaginaire sont les mouvements communautaristes. Ces mouvements s'inventent au point de rencontre de deux éléments. D'une part, ils puisent leur force dans la réhabilitation des origines et de l'appartenance. L'idée est qu'il n'existe pas d'identité qui, quelque part, n'entraîne un procès des origines et un enracinement dans celles-ci, quelle que soit la définition qui leur est donnée et la part de fiction inhérente à cette définition. D'autre part, toute identité devrait recevoir une traduction territoriale. Il n'y aurait pas d'identité sans territorialité, c'est-à-dire la conscience vive de posséder un lieu et d'en être le maître, soit de naissance, soit parce qu'on l'a conquis, soit parce que l'on s'y est implanté et qu'il fait désormais partie des représentations de soi. La territorialité par excellence serait la localité, c'est-à-dire le *chez soi*, cet espace réduit et ce patrimoine foncier où les relations directes et de proximité sont renforcées par l'appartenance à une généalogie commune, à une même matrice réelle ou supposée qui sert de fondement à l'espace civique. Les funérailles et l'enterrement constituent les formes de ritualisation par excellence de l'appartenance à cet espace civique qu'est le *chez soi*.

De la combinaison entre, d'un côté, les catégories idéologiques de l'appartenance et des origines et, de l'autre, les catégories spatiales du terroir et de la localité émerge la *citoyenneté*, c'est-à-dire, essentiellement, la possibilité de jouir d'un chez soi ; la possibilité d'exclure les *étranger*s de cette jouissance ; le droit à la protection et l'accès à une gamme de biens collectifs et de ressources situées dans l'espace ainsi délimité. Du coup, l'expression des doléances et des complaintes, la revendication des droits et la légitimation des luttes pour les ressources se font à partir de l'idiome de la filiation, de la généalogie ou de l'héritage. Ces trois idiomes peuvent d'ailleurs, en tant que tels, être convertis en ressources recyclables dans le processus de la mondialisation. Un des véhicules de cette conversion se trouve être le lexique international des droits. Qu'il s'agisse des argumentaires fondés sur la protection de l'environnement ou des droits des minorités, voire des langages fondés sur l'héritage, il s'agit chaque fois de faire valoir une identité blessée.

La blessure est supposée avoir entraîné la spoliation de droits spécifiques que l'on s'efforce de recouvrer. Mais si, comme partout ailleurs, l'articulation aux flux de la globalisation passe, entre autres, par la *commodification* des identités (politiques de l'héritage, tourisme) ou la migration, l'une des médiations par excellence entre le temps mondial et les formes locales de réenchantement de la tradition s'avère être la guerre ou, précisément, *l'état de guerre*.

Au-delà de ses aspects purement empiriques (logique de formation des milices armées, rapports entre guerre et profits, privatisation de la violence, trafics et circulation des armes [50]), l'état de guerre dans l'Afrique contemporaine doit être pensé en termes d'*imagination instituante*, en tant qu'expérience culturelle générale formatrice d'identités, au même titre que la famille, l'école et les autres dispositifs sociaux. De manière plus déterminante encore, l'état de guerre renvoie à des régimes de subjectivité. La guerre fait partie des *nouvelles pratiques africaines de soi*. À travers la guerre, le sujet africain transforme sa propre subjectivité et produit quelque chose qui n'est pas du domaine d'une identité perdue qu'il faut à tout prix retrouver, mais quelque chose de radicalement autre, dont il est difficile de savoir ce qu'il sera dans le futur, et dont la théorie et le vocabulaire restent à inventer.

L'état de guerre renvoie, par ailleurs, à deux autres déterminants centraux déjà présents dans l'expérience de l'esclavage : la vie et la propriété. Et d'abord la vie, dans la mesure où le rapport belliqueux autorise que le pouvoir, voire la force nue, s'exerce de façon absolue, c'est-à-dire dans l'acte même par lequel est donnée non seulement la mort individuelle, mais la mort de masse. L'inédit, c'est que cette plongée dans les extrêmes (et la division de la société contre elle-même qu'elle entraîne) ne constitue plus un état d'exception. Elle relève du cours ordinaire des choses et de la vie publique. Du coup, le calcul qui nourrit les pratiques culturelles et politiques n'a plus tant

49. Voir A. Mbembé, *Provisional Notes on the Postcolony*; A. Ashforth, « Comment jauger la virilité d'un homme à Soweto », *Bulletin du Codesria,* n° 3-4, 1999, pp. 61-70 ; « Masculinities in southern Africa », *Journal of Southern African Studies*, vol. 24, n° 4, 1998.

50. Voir l'étude de L. Martinez, *La Guerre civile en Algérie*, Paris, Karthala, 1998 ; ou encore P. Richards, *Fighting for the Rain Forest. War, Youth & Resources in Sierra Leone*, Oxford, James Currey, 1996 ; R. Bazenguissa-Ganga, « Milices politiques et bandes armées à Brazzaville », *Les Études du CERI,* n° 13, 1996.

pour objet la sujétion des individus que la prise de pouvoir sur la vie elle-même. Elle a pour fonction d'abolir toute idée d'ancestralité, et donc de dette par rapport à un passé. Émerge, ainsi, un imaginaire original de la souveraineté dont le champ d'exercice est la vie dans sa généralité. Dès lors, les opérations ayant pour objet la vie se multiplient. Cette dernière peut être passible d'une mort empirique et, pour tout dire, biologique. Mais elle peut tout aussi bien être mise en gage, au même titre que les choses [51]. Le pouvoir d'exercer la mort, la fonction du meurtre et la volonté de mutiler l'ennemi faute de le détruire rendent plus compliquée que par le passé la question du prix de la vie et la manière de le mesurer. La fonction du meurtre et la production de la mort ont aussi partie liée avec les procédures d'appropriation. Entre la mise en gages des ressources naturelles, le sac d'une ville, les ponctions financières, la capture du butin, la revente des objets pillés et des biens saisis, la possession des prises (hommes, femmes, enfants et bétail), le partage des lots, c'est le statut même de la propriété et de la dette qui a changé [52].

L'autre forme d'imagination instituante – et par laquelle se fait la jonction entre le local et le cosmopolite – est *l'état de religion*. Pour le plus grand nombre de gens, le rapport à la souveraineté divine sert désormais de principal pourvoyeur de significations, même si les formations discursives qui tirent du religieux leurs symboliques majeures sont loin d'être homogènes [53]. À peu près partout, les pratiques au détour desquelles l'on mime ou encore l'on met en scène le pouvoir divin ont partie liée avec le processus de réinvention de soi et de la *polis* dans sa double acception de cité terrestre et de cité céleste. Cette catégorisation n'est pas seulement le reflet d'une division du monde entre l'ici-bas et le monde de l'invisible. Elle indique également comment, du commerce entre le monde de l'existant et ce qui ne s'y ramène point, émerge le soi. Par le biais de fêtes spécifiques, de rituels et de célébrations diverses, la vie cultuelle devient le lieu à partir duquel des réseaux d'une nouvelle parentèle non biologique se forment, en même temps que les notions de souveraineté et de patronage divins se transforment et que naissent des dogmes nouveaux. Plus fondamentalement, le développement des nouveaux cultes divins repose sur l'exploitation de quatre formations idéo-symboliques dont l'emprise sur les conceptions contemporaines de soi est évidente : d'un côté la notion de charisme (qui autorise la pratique de l'oracle et de la prophétie, de la possession et de la guérison [54]) ; ensuite les registres du sacrifice, de

la mort et des funérailles[55] ; et enfin les domaines du miracle (c'est-à-dire la croyance en le fait que tout est possible). Pour penser l'indivision, la discorde et la sédition, voire le trépas, c'est à ces figures du langage que l'on recourt. Ces régimes de l'imaginaire sont contradictoires et ne s'articulent pas nécessairement à un projet continental. Mais ils constituent les cadres mentaux à partir desquels la mémoire du passé récent est réinterprétée, et l'épreuve du présent rendue signifiante.

Le dernier déplacement culturel d'importance a trait aux formes d'imagination du monde contemporain[56]. Aussi bien les vecteurs que les sites de cette imagination sont multiples. Trois, en particulier, requièrent l'attention. Au-delà des pratiques vestimentaires, musicales, cinématographiques, voire migratoires, il s'agit d'abord de tout ce qui touche à l'économie des biens dont on a connaissance ; que parfois l'on voit ; que l'on désire posséder ; dont on veut jouir, mais auxquels l'on n'aura jamais accès. Dans ces conditions, ce qui est décisif dans la formation des subjectivités, ce n'est peut-être pas que la circulation des flux a lieu. Tout se joue sans doute dans la capacité des acteurs à les capter et à les annexer au travail de production des identités. Or, là où la captation et la domestication des flux sont problématiques, ce manque d'accès peut ouvrir la voie à une économie spécifique : *l'économie des désirs inassouvis.* Tel est le cas dans les contextes où le poids de la rareté et de la disette aidant, la captation des flux ne peut avoir lieu que par le biais du pillage, de l'appropriation violente et criminelle ou sur un mode fantasmatique.

Le deuxième flux qui irrigue cette imagination est ainsi constitué par un ensemble de pratiques concrètes dont la combinaison dessine une figure esthétique spécifique : *l'esthétique de la prédation et de l'accaparement.* Les

---

51. Sur ces aspects, voir A. Testart, « La mise en gage des personnes. Sociologie comparative d'une institution », *Archives européennes de sociologie,* XXXVIII, 1997, pp. 38-67.
52. Voir O. Vallée, « La dette publique est-elle privée ? », *Politique africaine*, n° 73, mars 1999, pp. 50-67 ; B. Hibou (dir.), *La Privatisation des États*, Paris, Karthala, 1999.
53. Lire, par exemple, M. Zeghal, « État et marché des biens religieux. Les voies égyptienne et tunisienne », *Critique internationale,* n° 5, 1999, pp. 75-95.
54. Voir R. Devisch, « "Pillaging Jesus" : healing churches and the villagisation of Kinshasa », *Africa,* 66, 4, 1996, pp. 555-629.
55 Lire J.-L. Grootaers (dir.), « Mort et maladie au Zaire », *Cahiers africains*, n° 31-32, 1998.
56. Voir A. Appadurai, *Modernity at Large : Cultural Dimensions of Globalisation,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996.

pratiques concrètes que sont la rapine, les exactions, les diverses formes de mercenariat ou les différents registres de la falsification reposent sur une économie qui mobilise des passions telles que l'avidité, l'envie, la jalousie, l'égoïsme, le goût de la conquête. Il est inutile de qualifier ces passions de vice ou de ne les examiner que sous l'angle juridico-moral. Elles constituent le bas-fond d'une culture inédite de la liberté en tant que mode de domination. Être libre, c'est pouvoir dominer les autres [57]. Cette domination consiste à prendre, à s'approprier et à profiter, dans une logique où le cours de la vie est assimilé à un jeu de hasard, et où l'horizon temporel est dominé par le présent [58]. La liberté d'empiéter sur autrui et sur ce qui lui appartient ne participe pas seulement de la constitution d'un certain rapport de force. Elle participe d'un art de vivre et d'une esthétique [59]. Il y a, finalement, tout ce qui relève des *rituels de l'extraversion* [60]. Ces rituels s'enracinent dans une série de dispositifs institutionnels, financiers, voire symboliques dont la fonction est de propager, au sein des sociétés locales, les signifiants majeurs de la société internationale [61]. En tant que dispositifs d'assujettissement, ils ont pour but de discipliner les natifs et de les socialiser dans un nouvel art de vivre leur rapport au monde. Ainsi, par exemple, la notion de « développement » permettait, jusque récemment, d'assurer la régulation des désirs inassouvis [62]. D'autres ont fait leur apparition : démocratie, bonne gouvernance, réduction de la pauvreté, résolution des conflits, etc. Dans la mécanique générale de la captation des flux globaux, les rituels de l'extraversion consistent à *mimer* ces signifiants, à les travestir, à les déforcer, jusqu'au point où ils perdent de leur sens premier.

Concluons. Il n'y a pas d'identité africaine qui se laisserait désigner par un terme unique, ou que l'on pourrait nommer par un seul mot ; ou encore qui pourrait être subsumée sous une seule catégorie. L'identité africaine n'existe pas en tant que substance. Elle se constitue, dans des formes variées, à travers une série de pratiques, et notamment des pratiques de pouvoir et des pratiques de soi : ce que M. Foucault appelait des jeux de vérité. Ni les formes de cette identité, ni ses idiomes ne sont toujours identiques à elles-mêmes. Ces formes, ces idiomes sont mobiles, réversibles et instables. Dans ces conditions, on ne saurait les ramener à un ordre purement biologique, fondé sur le sang, la race ou la géographie. On ne saurait non plus les réduire à la coutume dans la mesure où celle-ci est toujours réinventée.

Quant au projet de ré-enchantement de la tradition, il soulève des questions éminemment philosophiques. Quel lien existe-t-il entre les mouvements nativistes, religieux et communautaristes et l'idéal démocratique ? Quelle place y est faite à l'individu et à son autonomie ? Quel rapport s'y dessine-t-il entre le droit et la violence ? Enfin, si, loin de disparaître, le désir d'authenticité connaît un regain de puissance, il n'en est pas moins vrai que de nouvelles sphère liées, pour la plupart, au processus de la mondialisation ont émergé. D'une part, les frontières réelles n'épousent plus ni les configurations officielles, ni la cartographie héritée de la colonisation. D'autre part, la disjonction entre territorialités économiques, territorialités politiques, culturelles et symboliques s'accélère. Le déphasage et l'emboîtement d'une multiplicité de principes et de normes constituent désormais la règle. Du coup, c'est aux interstices que se déroule, à présent, le gros de l'action historique. Or, l'occupation des interstices ne s'effectue pas sans violence. Bien au contraire [63]. Dans ces conditions, les vieilles querelles sur l'identité africaine retrouvent une actualité sans doute jamais égalée dans le passé. Mais, ainsi qu'on l'a fait valoir tout au long de cette étude, les significations rattachées à l'objet africain sont tout sauf limpides ■

Achille Mbembé
Codesria

57. Voir les exemples que rapporte E. de Latour, « Les *ghettomen* : les gangs de rue à Abidjan et San Pedro », *Actes de la recherche en sciences sociales,* n° 129, 1999, pp. 68-84.
58. Lire J. & J. Comaroff, « Alien-Nation : zombies, immigrants, and millennial capitalism », *Bulletin du Codesria,* n° 3-4, 1999, pp. 17-28.
59. Comparer à ce que rapporte L. Wacquant s'agissant du ghetto nord-américain *in* « The social art of the hustler in the black american ghetto », *Theory, Culture & Society,* vol. 15, n° 2, 1998, pp. 1-36.
60. Sur cette notion, voir J.-F. Bayart, « L'Afrique dans le monde : une histoire d'extraversion », *Critique internationale,* n° 5, 1999, pp. 97-120.
61. Voir B. Hibou, « Économie politique du discours de la Banque mondiale en Afrique : du catéchisme économique au fait (et méfait) missionaire », *Les Études du CERI,* n° 39, 1998.
62. Voir J. Ferguson, *Expectations of Modernity. Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt,* Berkeley, University of California Progress, 1999.
63. A. Mbembé, « At the edge of the world : boundaries, territoriality, and sovereignty in Africa », *Public Culture,* vol. 12, n° 1, 2000.